التأويلية المنهجية والموقف من اللغة عند بول ريكور

د.الزواوي بغوره *

شكلت الفلسفة التأويلية"L'Herméneutique" أحد المنعطفات اللغوية الأساسية في الفلسفة المعاصرة، مقارنة بالمنعطف المنطقي التحليلي في الفلسفة التحليلية والمنعطف اللساني في البنيوية. يؤكد هذا المعنى، المكانة التي احتلتها اللغة في هذه الفلسفة، حيث رفعها مؤسس التأويلية الفلسفية "غدمار" إلى مستوى الفلسفة الأولى، وهي عند "هيدغر" بمثابة بيت الإنسان، وتوقف عندها بالدرس والبحث عديد الباحثين منهم على سبيل المثال، الفيلسوف الكندي، "جان غروندان"[1]، والفيلسوف الألماني "كارل اتو ابل" الذي اعتبرها بمثابة النموذج الإرشادي الموازي والمنافس للفلسفة التحليلية[2]، وعدها آخرون منهم "هبرماس" بمثابة الممثل للفلسفة الأوربية القارية مقارنة بالخصم الفلسفي الانجلوسكسوني[3].

وللوقوف عند معالم هذا المنعطف اللغوي الذي أحدثته التأويلية عموما والتأويلية المنهجية عند "بول ريكور" خصوصا، فإننا سنعمل على تقديم صورة أولية للتاميلية وتياراتها ومشكلاتها، تضعنا في صلب إشكاليتنا التي نحن بصدد دراستها، والمتمثلة في مساءلة موقف الفلسفة التأويلية المنهجية من اللغة، اخذين بعين الاعتبار أن هذا التيار الفلسفي المعاصر، يستمد قوته المعرفية من علم لغوي ظهر في القرن الثامن عشر وما يزال يقدم الكثير من الفتوحات العلمية اللغوية ونعني بذلك، فقه اللغة.

كما يستند على تجربة تاريخية وثقافية غنية، عرفتها ألمانيا في العصر الحديث وتجسدت في الإصلاح الديني، كما تعمقت تحليلاتها بما زودتها الفلسفة الظواهرية من تقنيات وطرائق، علما أن الظواهرية فلسفة في

*- باحث جزائري قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت

اللغة والمعني بالدرجة الأولى، وان الصراع والسجال مع المدرسة التحليلية والمنطقية الانجلوسكسونية، دفعها إلى تجديد طرائقها وتعميق قضاياها.

وسنحاول في هذه الدراسة، تحليل ثلاثة مستويات للإجابة على اشكاليتنا، وتتمثل هذه المستويات في، مقدمة حول المسار التاريخي للتاويلية، او كيف ظهرت المسالة اللغوية وتطورت؟ ونتوقف في المستوى الثاني على كيفية تبلور الإشكالية اللغوية عند بول ريكور وذلك بتحليل مساره الفلسفي، او كيف تشكلت المسالة اللغوية عند هذا الفيلسوف؟ ونحلل في المستوى الثالث موقفه فلسفة اللغة واللغة والتأويل، او ما هو موقفه من اللغة؟

اولا. في المسار التاريخي للتأويلية:

تفيد المعاجم أن لفظ "Hermenien " يعني "الشرح" والترجمة" و"التعبير"، ويحيل إلى الإله "هرمس Hermes"، اله الرسائل، الذي يحيى متنقلا بين الآلهة والبشر، ويرمز لتداول المعاني والأفكار. اما الفعل" Hermeneuein " فيعني "تكلم" أو "أول" أو "عبر" أو "افصح"، أي انه يشير إلى فعل الكلام بما هو ترجمة للفكر، وتبليغ باللغة للآخرين. اما من حيث الدلالة فانه يفيد تفسير وتأويل النصوص الدينية، ويقابله في اللغات الأجنبية كلمة "Exégèse". ويعد كتاب ارسطو المعروف باسم العبارة"Peri hermenas "، وهو الكتاب الثاني في مجموعة كتب المنطق أو "الاورغانون"، أول كتاب في التأويل البرهاني الذي بين علاقة اللغة بالفكر، من خلال تحليل علاقة القضية بالبرهان.

و يمكن تقسيم التأويلية " Herméneutique" من الناحية التاريخية، الى مرحلتين أساسيتين، المرحلة القديمة والوسيطية حيث ركزت على تأويل الأساطير والكتب المقدسة والقانون وعرفت بالتفسير. وفي هذا السياق، يعد كتاب "القديس اوغسطين" في العقيدة المسيحية" De doctorina christiana" مثالا لهذه التأويلية التفسيرية، حيث ميز بين نوعين من العبارات التي تحتاج الى التفسير، العبارات الغامضة"Obscure" حيث يكون المعنى مستترا ومغلفا بعناصر تاريخية وصيغ لغوية، وعبارات عجائبية او غرائبية " Mystérieuse" متعلقة بالمعرفة اللاهوتية المقصورة على علماء اللاهوت، الذين يمكن لهم تفسيرها ومعرفتها، لكنها تبقى مجهولة بالنسبة للعوام والجهلة والكفرة. ثم تشكلت لاحقا، النظرية الرباعية في التفسير، التي أسسها القديس "بولس" وتتكون من أربع قواعد هي: القاعدة اللغوية، والقاعدة المجازية، والقاعدة الأخلاقية، والقاعدة الروحية4.

ومع قيام الإصلاح الديني، في العصر الحديث وظهور البروتستنتية، رفعت دعوة العودة الى النص مباشرة من قبل المؤمنين، او العودة إلى الكتاب وحده، حيث دافع الإصلاح الديني على فكرة أن المؤمن يستطيع أن يفهم الإنجيل بقدرته الخاصة، ولذلك شجع المؤمنين على الانفصال عن النظريات التفسيرية الدينية وتعقيداتها المختلفة. لكن هذه الدعوة كما يقول مؤرخو التأويلية، لم تضع حدا للحاجة الى معرفة تلك الأجزاء الغامضة من الكتاب المقدس. واستنتجوا من ذلك أن ما يفصل بين التأويلية القديمة وتلك التي ستظهر في العصر الحديث، هو انه في الوقت الذي رأت فيه التأويلية الكلاسيكية أن الغموض يصيب بعض اجزاء وعبارات

الكتاب المقدس، فان التأويلية الحديثة والمعاصرة، التي بدأت تقريبا في حدود 1750، تؤكد على أن جميع النصوص غامضة، وهذا ما استوجب قيام تاويلية شاملة أو كلية.

وفي الوقت الذي عملت فيه التأويلية القديمة على تفسير وتأويل بعض النصوص المؤسسة في مجال الأدب والدين والقانون، ذهبت التأويلية الحديثة إلى أن كل نص مهما كان مستواه يجب أن يخضع للتأويل. ولم يتوقف الأمر عند مستوى النصوص بل شمل كذلك الأفعال والعلامات. وهكذا أصبحت التأويلية الحديثة تضم جميع ميادين العلم والمعرفة، بل واكثر من هذا، أصبحت الحياة الإنسانية ذاتها، تخضع للتأويل. وتم اعتماد فكرة أن كل ما هنالك في العالم هو تأويل، كما يظهر ذلك عند فيلسوف الشك والتأويل" فريدريك نيتشه" في اكثر من نص له[5]. وعند هذه الحد، بدا نقد التأويلية بوصفها فلسفة لا تستند إلى الوقائع والحقائق، وانما إلى الفكرة القائلة بان (كل شيء تأويل)، وهو ما يؤدي إلى موقف عدمي مؤداه أن كل شيء ممكن ومسموح به[6].

ولقد ساهم في تأسيس التأويلية الحديثة والمعاصرة، أعلام وفلاسفة معروفون، أولهم "فرديريك شلايرماخر، 1768 -1834" الذي يعد الأب الحقيقي للتاويلية الحديثة. إذ حاول تأسيس تاويلية تجمع بين الأدب والقانون والنصوص المقدسة. واعتقد أن التأويل يجب أن يقوم على قواعد أساسية، لأنه لكي يكون الفهم منتجا، فان القراءة يجب أن تكون موجهة بفعل التأويل، لذا فان الفهم يشترط التأويل.

يقوم التأويل، في نظره، على مستويين، المستوى اللغوي للنص، والمستوى الفكري المشكل للنص، او فكر المؤلف والكاتب. أطلق على المستوى الأول اسم الجانب "النحوي" بحيث يوضع النص في سياقه التاريخ واللغوي، وسمى المستوى الثاني بالجانب "التقني"، الذي يعمل فيه المؤول على معرفة قصد الكاتب. وفي تقدير النقاد، فان الجانب الثاني من عملية التأويل، ما هو إلا جانب نفسي، حاول فيه شلايرماخر التركيز على المعنى دون الاهتمام بحقيقة النص المؤول.

واستأنف هذه العملية "جورج دلتاي 1833 -1911" الذي يعتبر المؤسس الثاني للفلسفة التاويلية، وذلك من خلال منهجه في إقامة العلوم الروحية او التاريخية، التي أصبحت تعرف بالعلوم الإنسانية وذلك من خلال تاكيده على ان أساس العلوم الإنسانية يكمن في وعيها بتاريخية الانسان ومختلف منتجاته، وان ما يحققه الانسان وما يبدعه ليس إلا تعبيرا عن عملية داخلية أو باطنية للحياة والروح . وقسم الخطاب العلمي إلى قسمين كبيرين، الخطاب القائم على الشرح أو التفسير، والخطاب القائم على الفهم. يهتم الشرح او التفسير بالأسباب، أما الفهم فيحاول معرفة المسوغات والدواعي والمقاصد، وبالتالي فان الفهم يهتم بسؤالين هما: لماذا؟ وكيف؟ ويعتبر التفسير أو الشرح مقاربة منهجية خاصة بالعلوم الطبيعية، اما الفهم فيشكل مقاربة خاصة بالعلوم الإنسانية، لأنه يهتم بمظاهر الفكر أو الروح والقيم الإنسانية. وهذا ما يؤكده مضمون عبارته المعروفة، اننا نفسر الطبيعة ونفهم الحياة النفسية، لان التفسير يعتني بتحديد شروط الظاهرة، وأما الفهم فيبحث في دلالة المقاصد.

يهتم التفسير بالبحث في الأسباب، ولا يكون ذلك ممكنا، إلا بنوع من الاستنباط او الاستنتاج، وقد يتخذ أشكالا مختلفة منها: التفسير وفق النموذج الاستنباطي، والتفسير وفق النموذج الاحتمالي، والتفسير وفق

النموذج الوظيفي، والتفسير وفق النموذج التكويني. اما الفهم في نظر دلتاي، فيهتم بالطبيعة الإنسانية من خلال ما تظهره التجربة وما تبينه اللغة والتاريخ7.

فماذا تعني هذه التجربة؟ لا تعني التجربة عند دلتاي الفهم التجريبي أو المخبري الذي نلقاه عند التجريبيين، ان التجربة في نظره لا تجده انسجامها الأصلي ولا قيمتها الا في شروط وعينا او شعورنا. وبالتالي فان موضوع التجربة، يتعلق بالشعور او الوعي، وهو مجال العلوم الروحية أو التاريخية أو الإنسانية. وتتضمن التجربة عند دلتاي وبشكل أساسي، فكرة الحياة وتجربة الذات والموضوع معا، وبتعبير اخر، ان موضوع التجربة هو الحياة وتصوراتها أو تمثلاتها.

ويتكون منهج الفهم عند دلتاي من مجموعة مبادئ منها: مبدأ الكلية، لان الفهم العميق للجزئي يفترض سلفا النظرة الكلية، وهذا الكل هو الحياة. ومبدا الانسجام، أو تناسق جميع الأجزاء في الكل. ومبدا البنية، لأنه من الضروري الكشف عن بنية الحياة أو عناصرها المختلفة. ومبدا الزمنية، أو التاريخية لان الوقائع والأحداث النفسية تتم دائما في زمن معين. وأخيرا مبدا الدلالة، او المعنى الذي يحمله الفعل او الحدث8.

و بناء على هذه المبادئ يعتقد دلتاي، ان العلوم الإنسانية تتميز بتعقيد أعلى مقارنة بالعلوم الطبيعية، لذا فان مشكلة المنهج فيها ستبقى مطروحة، ولا تحل الا بعد فترة زمنية كافية. وبالتالي فان العلوم الإنسانية، تمثل انتقالا من البسيط الى المعقد مقارنة بالعلوم الطبيعية. وان ما يشكل خصوصية العلوم الإنسانية في نظره هو، فهم الواقعة التاريخية والاجتماعية وما لها من تفرد وخصوصية. وان الوقائع الإنسانية الأولى، وقائع نفسية، وان التلازم قائم بين الفرد والمجتمع والتاريخ.

وفي هذا السياق المعرفي، اكد دلتاي على مفهوم مركزي يميز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية، وهو مفهوم رؤية العالم، الذي من الممكن ان يكون مضمرا او ظاهرا، وفي تقديره فان التاريخ هو الذي يلعب دورا بارزا في إدراك خصوصية العلوم الإنسانية، مقارنة بالعلوم الطبيعية، بالإضافة طبعا، الى مبدا الفهم الذي يقوم على التأويل. لان كل فعل واثر إنساني يستدعي بالضرورة تأويله.

وللقيام بعملية التأويل وجب، في نظره، الاعتماد على المعطيات التاريخية والفلسفية والواقعية. والنظر إلى أجزاء النص في كليته. والبحث في الذات المبدعة للكاتب، وان يكون القصد هو فهم البنية النفسية، باعتبارها ناتجة عن ارادتنا وسلوكنا الحيوي وتجربتنا، او بنيتنا النفسية الكلية9.

ولقد انتقد بول ريكور هذا التوجه في التأويل عند دلتاي قائلا(لم تنفك النظرية المعاصرة تبتعد عن المفهوم الذي لا يزال يتفاعل سيكولوجيا، والذي وضعه دلتاي: فهذا الأخير رغم انه ربط، بوضوح بفكرة النص، الانتقال من الفهم الذاتي الداخلي، كما هو مطبق في الحوار، الى تأويل تعابير الحياة المثبتة بالكتابة، لم يربط بوضوح إشكالية الفهم بإشكالية اللغة)[10].

إن هذه الإشكالية اللغوية في فلسفة دلتاي التأويلية، ستطرح بكل أبعادها الوجودية في التطور اللاحق الذي ستعرفه التأويلية عند ثالث فلاسفة التأويلية وهو "مارتن هيدغر1889 -1976" الذي رفض القول، عكس دلتاي، بأن العلوم الإنسانية لها خصوصيتها ومميزاتها الخاصة. واعتبر أن العلوم الطبيعية لها نموذج او شكل من الفهم، يعد شكلا ثانويا مقارنة بما هو عميق وأساسي، وأن هذا الجانب العميق والأساسي لا

يمكن وصفه بالموضوعي والذاتي، وان افضل طريقة لمعرفته هو الاعتماد على المعرفة، لا كمعرفة بالأشياء وإنما كنوع من امتداد الذات. وفي تقديره أن الإنسان يوجد بطريقة تاويلية، وان ذلك الوجود يشكل بحد ذاته، عملية تاويلية.

وهنا، يرى ريكور ان هيدغر قد نقل مشكلة التأويل من الطرح السيكولوجي الى الطرح الوجودي ومن النص الى اللغة، ومن الإشكالية الثقافية إلى إشكالية "الكائن في العالم". اذ لم يعد الفهم عنده(فكرة سيكولوجية، لقد انفصل تماما عن كل معرفة للغير، عن كل إدراك لأي وعي غريب، ان الفهم يؤول بعبارات انطولوجية باعتباره احد مكونات الكائن، طارحا على نفسه مسالة الكينونة انطلاقا من أوضاع ومن مشاريع محددة وعلى ركيزة من الفناء والانتهاء)[11].

وهكذا عمل هيدغر على رفع الصفة النفسية للفهم، ليدخله في مسالة اللغة، لماذا؟ (لان الفهم الذي يحصل لكائن ما عن وضعه وعن مشاريعه لا يمكن أن يفسر، وبالتالي أن يؤول الا في وسط التكلم باللغة)[12]. وهنا يظهر الطابع الانطولوجي الذي أعطاه هيدغر للغة عندما قال انها "بيت الانسان" وأن" ما هية اللغة هي لغة الماهية". وانه علينا أن (نحيا تجربة اللغة بحيث تعبر عن نفسها بنفسها، فاللغة تتميز بأننا نعيش فيها ونالفها دون أن ننتبه لها في العادة او نحاول تركيز ابصارنا عليها)[13]. من هنا لجا الى الشعر، ليبين مقاصده الوجودية من اللغة.

يرى بول ريكور ان هيدجر قد أسس نوعا من "الفينومينولوجيا التأويلية"، وذلك بسبب السمة المنسية والمخفية التي تتسم بها البنيات الأساسية للوجود. الا انه يلاحظ أن أعمال هيدجر الأخيرة برزت البعد الانطولوجي للغة بشكل مبالغ فيه، واصبح عمله الفلسفي يتسم بنوع من (حمل اللغة كلفة نحو اللغة)، وبالتالي شيد (فلسفة لغوية تقوم على معجمية الترك، التخلي والانتماء الحر، ولا تنتمي لا إلى الألسنية ولا إلى التحايل اللغوي ولا الى الفينومينولوجي ولا حتى الى التحليل الوجودي المبين في "الوجود والزمان")[14].

واذا كان هؤلاء الفلاسفة، قد ساهموا في وضع المعالم الكبرى للفلسفة التاويلية، فان "هانز جورج غدمار1900 -2002" يعد بحق الفيلسوف المؤسس لـ"التأويلية الفلسفية" بدون منازع، وبين ذلك في كتابه العمدة" الحقيقة والمنهج، 1960، عندما أكد على ان الكائن او الوجود الوحيد الذي يمكن فهمه هو الوجود اللغوي، وحلل في أكثر من دراسة مفهومه لما يسميه بالفلسفة التأويلية[15]. مؤكدا على ان التأويل موضوع قديم، ولكنه، اصبح منذ السبعينات من القرن العشرين، فلسفة عالمية، وتكثف حضوره الفلسفي بشكل واضح، في معظم النقاشات الفكرية والعلمية.

وفي بحثه عن الأصول التاريخية للتاويلية، يرى غدمار ان التأويلية هي(فن الشرح والتأويل)[16]. وأن الكلمة الألمانية المستعملة إلى غاية القرن الثامن عشر، هي كلمة التقنية أو الفن الذي يجمع بين النحو والخطابة والجدل. كما أنها تفيد معنى قديما وتحيل إلى ممارسة قديمة في الفلسفة الارسطية تسمى بالفلسفة العملية او التطبيقية.

ولفهم التأويلية، وجب مساءلة جملة من المفاهيم الفلسفية المتداولة في القرن الثامن عشر، ومنها أن مفهوم الفلسفة كان يعني العلم، الذي لا يقتصر على العلم النظري او الطبيعي، وإنما على كل معرفة بالحقيقة.

وعليه فان الفلسفة التأويلية ليست فلسفة نظرية فقط وإنما هي فلسفة عملية أيضا. يدل على هذا الجانب العملي في الفلسفة التأويلية الكلاسيكية، مختلف الكتب التي خصتها لتأويل النصوص، لاغراض عملية وهي تقريب تلك النصوص إلى قرائها. وانه من خلال تلك النصوص العملية، تم التوقف عند مسائل نظرية معقدة تحتاج إلى فهم نظري اعم، وهذه المسائل هي التي شكلت حقل التأويلية المعاصرة[17].

ويحيل، في هذا السياق، إلى كتاب القديس "اغسطين" الذي سبقت الإشارة اليه، وكذلك الى نصوص القانون والتشريع وفقه اللغة وخاصة مسالة العودة إلى اللغة اللاتينية واليونانية، حيث طرحت هذه العودة مسائل عملية ونظرية. ولعبت مسالة ما يعرف في تاريخ الثقافة الغربية، باسم "نزاع القدماء والمحدثين" في الأدب دورا هاما في تأسيس التأويلية الفلسفية، لأنها طرحت مشكلات التأويل المتعلق بفكر الحركة الإنسانية لعصر النهضة الأوربية.

وتعمقت مشائل التأويلية الفلسفية، بظهور الحركة الرومانسية والتطورات التي عرفتها لاحقا وخاصة ما أحدثه "نيتشه" من نقد لم ندرك بعد، جميع جوانبه كما قال[18]. هذا النقد الذي يظهر عند "هيدغر" وخاصة في كتابه "ما الميتافيزيقا"، حيث بين أن أشكال الميتافيزيقا الغربية المختلفة، قد تركت الوجود جانبا، وهو ما أشارت إليه عبارته المشهور "نسيان الوجود"[19].

يرى غدمار أن نص ما الميتافيزيقا؟ قدم مفهوما جديدا للتأويل يقوم على الكينونة والفهم وفهم الذات، وبين أن كل تاويل عبارة عن مسار، لانه ينظر إلى كل منطوق أو عبارة بوصفه جوابا لسؤال، وأن المسار الوحيد لفهم المنطوق لا يكون الا بالعودة الى السؤال الذي من خلاله عرف المنطوق بوصفه جوابا[20].

إن هذه الخلفية التاريخية والفلسفية، هي التي سمحت لغدمار بتأسيس ما أطلق عليه اسم، التأويلية الفلسفية. فما موقفها من للغة؟ لا شك انه من غير الممكن في سياق بحثنا هذا، ان نتناول جميع جوانب هذا السؤال لأسباب عديدة، أهمها: أن الإجابة تتطلب العودة إلى تراث هذا الفيلسوف المتنوع والمعقد، كما انه لا يشكل هدفنا في هذا البحث، لان غايتنا هو تعيين موقف التاويلية الفلسفية عموما والتاويلية المنهجية خصوصا من اللغة، وأشكال النقد الموجهة لهذا الموقف. لذا فإننا سنكتفي بالإشارة إلى أهم الملامح المشكلة لهذه الفلسفة ولمفهومها للغة.

يرى غدمار، انه منذ ظهور الظواهرية، لم يعد المفهوم وبالتالي الكلمة، وسيلة او اداة وانما هو موضوع الفلسفة[21]. وأن العلاقة الجديدة بين اللغة والتفكير، تفرض على التأويلية أن تصبح فلسفية. وأن هذه التأويلية الفلسفية قد عرض خطوطها العامة في كتابه الحقيقة والمنهج[22].

ولقد لخص الفيلسوف "باسكال انجل" في دراسته الهامة: "التأويلية، اللغة والحقيقة"، معالم هذه التأويلية الفلسفية مؤكدا على انها:

1. تقوم الدلالة على التأويل، وكل ظاهرة هي نتاج التأويل، ولا وجود لها إلا بالنسبة للممارسة التأويلية.
2. الواقع، وطبيعة الكائن، يظهران من خلال التأويل.
3. التأويل، ليس منهجا، ولكنه ممارسة.
4. يقوم التأويل على الفهم.

5 . الفهم هو نوع من الاتفاق23.

وبناء على هذه الخصائص يرى ريكور، أن غدمار قد عمد إلى التوسع (ليس في الاستنتاجات المناوئة للسيكولوجية فقط، بل وايضا في الاستنتاجات المناوئة للمنهجية في الفلسفة الهيدغرية)[24]. وانه طرح خيارا بين المنهج والحقيقة، واختار الحقيقة، واعتبر اللغة كوسيط كوني تنتشر فيه كل تجربة للحس، وأن هذا التوجه (المعادي بداية للسيكولوجية ثم المعادي للمنهجية، الذي سلكته التأويلية{و الأصح التأويلية الفلسفية} يفتح أزمة داخل الحركة التأويلية)[25]. فما هو السبيل للخروج من هذه الأزمة التأويلية؟ لا نستطيع الإجابة على هذا السؤال ما لم نحلل مساهمة بول ريكور في التأويلية، وخاصة ما اتصل بمفهومه للغة والتأويل، وهذا ما سنحاول تقديمه في العناصر الآتية:

ثانيا. بول ريكور: من الوجودية إلى فلسفة اللغة[26]:

يعتبر الفيلسوف الفرنسي بول ريكور(1913 -2005)، احد ابرز فلاسفة التأويلية في الفلسفة المعاصرة. درس في جامعة "ستراسبورغ" بداية، حيث خلف "جان هيبوليت" المختص في "هيغل"، في كرسي تاريخ الفلسفة، وذلك بين سنوات 1950 -1955، ثم انتقل الى جامعة السربون بين سنوات 1956 -1960 ، كما درس في الولايات المتحدة وفي جامعة "شيكاغو" وشغل منصب مدير البحث في الظواهرية والتأويلية في المركز القومي للبحوث العلمية.

ترجم في بداية حياته العلمية، كتاب "الافكار" لهوسرل وارتبط بالتراث الظواهري والفلسفة الوجودية وخاصة باعمال "غابريال مارسال" و"ايمانويل مونييه" و" كارل يسبرس"، ثم توسعت دائرة اهتمامه لتشمل الفلسفة التأويلية والألسنية والتحليل النفسي وتفسير الدين.

تصنف فلسفته عموما، الى ثلاث مراحل، المرحلة الاولى، وتسمى بفلسفة الارادة وتغطي مرحلة الخمسينات حيث كتب في هذه المرحلة مجموعة من الدراسات منها: "فلسفة الإرادة"، "الإرادي واللاإرادي"، "الإنسان الخطاء"، " رمزية الشر". وتتميز المرحلة الثانية بتأسيسه للخطوط الكبرى للتاويلية المنهجية، والتي نستطيع قراءتها في كتبه التي حملت عناوين منها: "في التأويل"، "نزاع التأويلات"، "من النص الى الفعل". وفي المرحلة الثالثة، تقدم ملامح فلسفة في المعنى، نقرؤها في كتابيه، "الاستعارة الحية"، "الزمن والسرد". بالإضافة إلى عديد اعماله التي شملت مجال فلسفة الدين والسياسة والأخلاق.

لا نستطيع، في نظره، تحصيل المعنى من دون فعل القراءة، وأعماله عبارة عن تجربة في القراءة، فالقراءة هي الفعل المماثل للكتابة. القراءة تعادل تجربة الكتابة. والقارئ يواجه دائما عقبات أهمها استراتيجية المؤلف السرية، ومع ذلك فان النص، ينفلت من المؤلف ليشكل منطقه الخاص، وللقارئ ذاته ثقافته وما ينتظره منه النص، وبالتالي فان النص، اما ان يكون خاضعا او عصيا. ولا شك ان القراءة تتم عن اختيار، ولكن تفرضها العزلة والوحدة، كما تفرض من قبل مؤسسات، كمؤسسات التربية والتعليم.

وعبر القراءة والحوار الدائم مع مختلف التيارات الفلسفية، انتقل ريكور من فلسفة تاملية الى الظواهرية والى الفلسفة التأويلية، وفي انتقاله من المرحلة الأولى الى الثانية، طرحت عليه المشكلة اللغوية، وفي هذا

يقول(فقد جلبت مشكلة الشر الى حقل البحث معضلات لغوية جديدة لم يسبق أن حدثت. وهذه المعضلات اللسانية أو اللغوية كانت قرينة باستعمال الرمزية، باعتبارها مقاربة غير مباشرة لمشكلة الإثم)[27].

لقد طرحت عليه، مشكلة الرمز، منذ بداياته الفكرية، ففي مرحلة الارادي وغير الإرادي، كانت الفكرة هي ادخال الرمز كمقاربة لمشكلة الشر. لذا حاول الاجابة على سؤال: ما الارادة السيئة؟ هل يجب تحليلها وفق الميراث الديني ام وفق ما قدمه التحليل النفسي؟ ولقد تطلب الامر، ادخال الرمز والاسطورة، وبالتالي ادخال التأويل بشكل أساسي. وهكذا اصبح التأويل مرافقا له طوال حياته.

وصف مساره الفكري من الوجودية الى فلسفة اللغة بقوله،(شعرت بأنني مضطر الى تغيير اهتمامي من المشكلة الاصلية عن بنية الارادة الى مشكلة اللغة في ذاتها، وهي مشكلة ظلت تابعة حتى في الوقت الذي كنت فيه ادرس البنى الغربية لرمزية الاساطير. كنت مضطرا للقيام بذلك لعدة اسباب، ساحاول توضيحها الآن. الاول، تاملي في بنية نظرية التحليل النفسي، ثانيا، التغير المهم في الحس الفلسفي على الاقل في فرنسا، حيث بدأت البنيوية تحل محل الوجودية، بل محل الظواهرية، ثالثا، اهتمامي المتواصل بالمشكلة التي تطرحها اللغة الدينية..و اخيرا اهتمامي المتزايد بالمدرسة البريطانية والامريكية في فلسفة اللغة العادية، التي رايت فيها طريقا لتجديد الظواهرية، وردا على تجاوزات البنيوية على السواء)[28].

يبين هذا النص بجلاء، المكانة التي احتلتها المشكلة اللغوية في فلسفته، وأشكال الحوارات التي اجراها مع مختلف التيارات الفلسفية اللغوية، وسنسعى في هذا البحث لتحليل هذه المكانة مبينين علاقاته المختلفة مع فرويد وهوسرل وهَيدغر وغدمار واللسانيات البنيوية ونظرية افعال الكلام وميراث التأويلية.

وتحديدا، فانه في الستينات من القرن العشرين، بدا ريكور يهتم بمسائل اللغة وفلسفة اللغة، سواء من خلال مشاركته في النقاش الذي دار بين "كلود ليفي ستروس" و"سارتر"، حيث بين أن اللغة في البنيوية(لا تشير الى شيء خارج ذاتها، بل تشكل عالما خاصا بذاتها. ولا تستبعد البنيوية، احالة النص الى العالم الخارجي وحده، بل تستبعد كذلك روابطه بالمؤلف الذي "قصده"و القارئ الذي "يؤوله")[29]. ولقد عمل على نقد هذا التوجه البنيوي، ولكن في الوقت نفسه، استفادة كثيرا من البنيوية في تاسيسه للتاويلية المنهجية التي ينادي بها، فقد اكد على ان انتقاله من تاويلية" رومانسية" الى تاويلية " موضوعية" أو منهجية، قد تم بعد رحلة طويلة مع البنيوية. وكان من اثار هذه الرحلة عليه، أن تخلى عن مفهومه السابق للتاويلية بوصفها تاويلا للغة الرمزية.

كما بين اثر الفلسفة التحليلية وخاصة مدرسة اكسفورد على تصوره للتاويل، حيث قال في هذا السياق(لا اعتقد أن هذه الفلسفة تمتلك الكلمة الاخيرة، بل ارى انها على الاقل تشكل مرحلة اولى ضرورية في البحث الفلسفي. وفي رايي أن مساهمة فلسفة اللغة العادية ذات شقين: الأول، انها اثبتت أن اللغة العادية لا تعمل ولا يمكن أن تعمل ولا ينبغي أن تعمل وفق نموذج اللغات المثالية الذي اقامه المناطقة وعلماء الرياضيات..و لقد ظهر لي أن هذه الخاصية الترادفية للكلمات التي نستعملها في اللغة العادية هي الشرط الأساسي للخطاب الرمزي، وبالتالي، فهي اكثر الطبقات بدائية في نظرية الاستعارة والرمز ..و ثانيا، تبدو لي اللغة العادية، متبعا في ذلك اعمال فيتجنشتين واوستن، إنها نوعا من المستودع للتعبيرات التي حافظت على أقصى الطاقات الوصفية فيما يخص التجربة الانسانية، ولا سيما في عالمي الفعل والمشاعر)[30].

وفي بحثه في فلسفة اللغة، المنشور في الموسوعة الفلسفية، حلل باسهاب ميدان ومجال فلسفة اللغة مبينا أن اللغة مشكلة فلسفية قديمة منذ السوفسطائيين الى غاية نيتشه، . مخصصا القسم الأول من الدراسة لما سماه بابستمولوجيا الالسنية حيث عرض تيارات الالسنية الحديثة، مفصلا القول في اللسانيات البنيوية بشكل خاص، وموضحا علاقتها بالعلوم الإنسانية والطبيعية وأنواع المشكلات التي تطرحها، مما يؤكد بجلاء معرفته بعلم اللغة ومشكلاتها.

وعرض في القسم الثاني فلسفة اللغة، بادئا بالفلسفة التحليلية وأعلامها والوضعية المنطقية وفلاسفتها، وتطورات الفلسفة التحليلية في شكل اللغة العادية، منتقلا الى التيار الظواهري ميدانه الفلسفي المفضل، شارحا جهود هوسرل في اللغة والمنطق ومساهمة أعلامها، كما توقف عند الماركسية وفلسفة اللغة، مشيرا، الى أن الماركسية ظلت(معادية - وما زالت في بعض الاعتبارات - لفكرة فلسفة متفصلة تعامل فيها اللغة كواقع قائم مستقل بذاته)[31].

ثم توقف عند البنيوية الفلسفية ومنظريها، وانتهى الى عرض.للتيار التأويلي أو ما سماه بتاويل اللغة، مشيرا الى اعلامها وطارحا افكاره النقدية، التي اشرنا اليها في العنصر السابق، منتهيا بالدعوة الى التأويلية المنهجية بوصفها فلسفة لغوية منفتحة على مختلف التيارات اللغوية والمشكلات الفلسفية والعملية التي سماها " جبهة انتقاد الإيديولوجيات". وبذلك تكون التأويلية المنهجية كما قال(تتجادل مع اللسانيات ومع التحليل المنطقي ومع البنيوية ومع الماركسية، مع متابعتها الحوار مع التأويلية الانطولوجية)[32].

وعليه، فان فلسفة اللغة في مفهوم ريكور هي مبحث فلسفي يتضمن مختلف التيارات الفلسفية اللغوية المشكلة للفلسفة المعاصرة، وتغطي الابحاث اللسانية والمنطقية والماركسية والتأويلية، وان التأويلية المنهجية، بوصفها اتجاها من الاتجاهات الفلسفية واللغوية، تقيم حوارا مستمرا مع العلوم الانسانية. ولعل حواره ونقاشه مع الالسنية البنيوية، خير دليل على ذلك، وخاصة مناقشته لمبدا التزامن والتعاقب، وذلك في دراسته حول البنية والتأويل، حيث اقترح إضافة حد ثالث هو الرمز"symbole"[33].

لا نستطيع اختزال جهده الفلسفي في فلسفة اللغة، لان عمله الفلسفي من التنوع والتعقد بمكان، الا انه تنوع وتعقد معروض في لغة واضحة وبمنهج محكم. كما يتميز عمله الفلسفي، وهذا ما اكده في اكثر من موضع من حواراته، بالطابع الظرفي والانقطاعي، في حين يؤكد اكثر من باحث على الطابع المتكامل لفلسفته. فلقد قال في إحدى مقدماته، ان كل كتاب من كتبه هو جواب على سؤال ومعالجة لمشكلة مطروحة. وان الخيط الرابط بين مختلف كتبه، هو الأسئلة العالقة.

على أن الفيلسوف، ما ان ينتهي من هكذا تصريح، حتى يشرع وغالبا ما كان ذلك يحصل دائما، في إيجاد الخط الناظم والوحدة الجامعة التي تربط مختلف اعماله. من هنا اقترح أحد الباحثين أن يكون البحث في المعنى، هو المدخل المناسب لقراءة اعماله[34]. فمن خلال البحث في المعنى، نستطيع فهم أعماله الفلسفية ومراحلها الممتدة من الوجودية مرورا بالفينومينولوجية وانتهاء بالتأويلية المنهجية.

ذلك ان المعنى يرتبط اشد الارتباط بالذات، ولقد اهتم الفيلسوف بهذا الموضوع ايما اهتمام، لان الذات هي المبدعة للمعنى، وأن ابداع المعنى هو ما يميز من وجهة نظره، ليس الذات كجوهر ولكن كرغبة ومساءلة

وامل. ان الذات هي التي تطرح مسالة وجودها او تسائل نفسها. انها الذات المتعددة والمتناهية، تتحقق بوصفها جهدا ورغبة في الوجود. هذه الذات، تفترض سلفا وجود الآخر.

وإذا قلنا أن العمل الفلسفي لريكور يدور حول المعنى، فانه يدور بالتالي حول اللغة، لان اللغة في جوهرها ابداع، تنمو وتنحو دائما نحو الخارج، او الى ما هو خارج ذاتها. ولها امكانية التعدد في القول والتعبير والخطاب والنص. لذا وجب وصف الانسان بكونه الكائن الباحث عن المعنى وليس المالك للمعنى. ومن هنا ايضا، وجب تعريف الانسان بانه "الانسان المسافر"homo viator". ان الانسان لا يوجد في المطلق، بل يوجد في الزمان والتاريخ، يوجد حيث يفكر، ويفكر حيث هو موجود. ولا يمكن فهم الذات من دون توسط اللغة والعلامة والرمز والنص. ومن هنا يطرح سؤال اللغة والتأويل في فلسفة بول ريكور، باعتباره سؤالا مركزيا.

ثالثا. من فلسفة اللغة إلى التأويل:

لا يمكن مناقشة مختلف القضايا المتصلة باللغة والتأويل عند ريكور في هذا البحث، وذلك نظرا لتنوعها وتشابكها، كما لا يمكن معالجة مختلف عناصر نظريته في اللغة، لارتباطها بالنص والخطاب، والكتابة والقراءة، وبحوثه الأخيرة في الاستعارة والسرد. اذ يكفي النظر على سبيل المثال الى عناصر نظرية النص وانجاز الكلام كخطاب، وانجاز الخطاب كاثر ادبي، وعلاقة الكلام بالكتابة، حتى نعرف حجم المشكلات التي يجب علينا مواجهتها، لذلك سنعمل على تجلية مفهومه للغة والتأويل بوصفهما امكانية للخروج من النموذج اللغوي الذي كرسته الفلسفة اللغوية التأويلية.

1 . في اللغة:

في الستينات من القرن العشرين، بدا بول ريكور، يهتم بمسائل اللغة وفلسفة اللغة، يظهر ذلك من خلال مشاركته في النقاش الواسع حول البنيوية ونموذجها اللغوي، وكذلك في مختلف الدراسات التي خصها لهذا الموضوع، حيث بين، كما قلنا، في دراسته "فلسفة اللغة" المنشورة في "الموسوعة الفلسفية" أن (اللغة كانت تحتل مرتبة الشرف في الفلسفة، لفرط الإيمان بان فهم الانسان لذاته ولعالمه يرتكز على اللغة التي تعبر عن هذا الفهم)[35]. ان هذا التأكيد ينفي كل الأحكام المتعلقة بوضعية اللغة في تاريخ الفلسفة، وأن الفلسفة طوال تاريخها اهتمت باللغة.

كما انتقد في هذه الدراسة، انصار الفلسفة اللغوية الذين لا ينظرون الى ما هو خارج اللغة، والذين اختزلوا العمل الفلسفي في اللغة، مؤكدا على علاقة اللغة بالواقع، وأن وظيفة اللغة كانت دائما (أن تحيل او تسند اللغة الى مطلق شيء اخر غير ذاتها، تلك هي وظيفتها الاساس، هذه المسالة الضخمة هي المسالة التي يمكن وضعها تحت عنوان:السند او المرجع)[36]. وأن انغلاق الفلسفة اللغوية في حدود اللغة، قد أقصى من اللغة وظيفتها الأولى، الا وهي الترميز، مستندا في ذلك على ابحاث الالسني "اميل بنفنست" الذي اكد على أن اللغة (تمثل الشكل الاعلى لملكة كامنة في الجنس البشري وهي ملكة الترميز، على ان نفهم من هذا، بشكل واسع، القدرة على تصوير الواقع باشارة، ومن ثم فهم الاشارة على انها تمثل الواقع وبالتالي اقامة علاقة "تدليل" او "علاقة معنى" بين شيء ما وشيء اخر)[37]. مستنجا من قول "بنفنست" ما حاول دائما البرهنة عليه، وهو

أنه(خارج النطاق البيولوجي، تعتبر القدرة الرمزية القدرة الذاتية الاكبر عند الانسان، وعندها نتصور أن فلسفة اللغة تستطيع أن تتصدى لدراسة مرامي اللغة التي تصور الواقع)[38]. وعليه فان ريكور يدافع على فكرة أن فلسفة اللغة، تحلل العلاقة بين اللغة والواقع، على عكس الاتجاه التأويلي والبنيوي والوضعي الذي انغلق في عالم اللغة، وبذلك يمثل طريقة جديدة في الخروج من المنعطف اللغوي كما شكلته تلك التيارات اللغوية في الفلسفة المعاصرة.

ينبهنا ريكور، في اكثر من موضع، الى انه يناقش مشكلة اللغة بمصطلحات حديثة وكما انتهت اليها نتائج علم اللغة الحديث او الالسنية. محددا اللغة بأنها(لا تعني القدرة على التحدث، ولا الكفاءة المشتركة على التكلم، بل هي تشير الى البنية الخاصة للنسق اللغوي الخاص)[39]. وبذلك يستعيد الاصطلاح اللساني، ويناقشه من خلال المنظور اللساني المعاصر، منتهيا الى أن البنيوية لم تعد تعامل اللغة (بوصفها صورة حياتية - كما عبر عن ذلك فيتجنشتين - بل صارت نظاما مكتفيا بذاته ذا علاقات داخلية فقط. وعند هذه النقطة بالضبط تختفي وظيفة اللغة بوصفها خطابا)[40]. وبعد مناقشة موسعة للسانيات البنيوية وتطبيقاتها الانتربولوجية عند "كلود ليفي ستروس"، انتهي الى اقرار موقفه، وهو أن اللغة لا يمكن ان تستغني عن المسند أو المرجع، معتمدا في ذلك، كما اسلفنا، على نظريات بنفنست وجاكبسون في اللسانيات وعلى نظرية فريجه في المنطق.

يحدد ريكور اللغة بوصفها خطابا له (بنية خاصة به، ليست هي بنية التحليل البنيوي، أي بنية-الوحدات المنفصلة المعزولة عن بعضها، بل بنية التحليل التاليفي، أي التواشج والتفاعل بين وظيفتي التحديد والاسناد في الجملة الواحدة)[41]. وبالاعتماد على نظرية افعال الخطاب عند "أوستين" و" سيرل" وعلى تحليلات "ستراوسن" خلص الى القول بان (اللغة لا تكتسب الاحالة الا حين تستعمل..فلا وجود لعلامة داخلية، مستقلة عن استعمال الجملة، تشكل معيارا يمكن الاطمئنان اليه عن دلالة المطابقة مع الخارج. وبالتالي فليس جدل المغزى والاحالة بمنفصم الصلة عن الجدل السابق بين الواقعة والمعنى. فالاحالة الى الخارج هي ما تقوم به الجملة في مقام معين واستنادا الى استعمال معين)[42].

ان هذا الطرح قريب من الطرح الذي تقدم به فوكو باسم الممارسة الخطابية في اطار التشكيلة الخطابية[43]، مع فارق اساسي وهو أن ريكور يتحدث عن الاستعمال اللغوي ضمن ما يسميه نظرية "التأويل الملائم"، ليؤكد على خاصية خطيرة في التأويلية وهي أن (اللغة ليست عالما مستقلا بذاته. بل هي ليست عالما. ولكن لكوننا نعيش في العالم، ولكوننا نتاثر بالمواقف فيها، ولكوننا نتجه بانفسنا كلية الى هذه المواقف، فان لدينا ما نقوله، ولدينا تجارب وخبرات ننقلها للغة)[44]. كما يدلل على هذه النتيجة بعبارة اخرى، قائلا (لان هنالك اولا شيئا ما نقوله، ولان لدينا تجربة نريد نقلها للغة، فان اللغة لا تتجه نحو معنى مثالي، بل تحيل كذلك الى ما يوجد في الخارج)[45]. ان خطر هذه النتيجة بين وجلي، انها نتيجة تقلب قلبا كليا المنظور الانطولوجي للغة كما صاغه هيدغر وغدمار بوجه خاص، وكما اعتمدته الفلسفة اللغوية على وجه العموم، وهذا ما يؤدي الى طرح علاقة اللغة بوصفها استعمالا وإحالة بموضوع التأويل.

2. في التأويل:

عرف مفهوم التأويل عند ريكور مرحلتين، الأولى عندما حدده بعلاقته بالرمز، والمرحلة الثانية عندما قرنه بالمجاز والاستعارة، على أن السؤال الواجب طرحه هو كيف شرع ريكور في عملية التأويل؟ وما مفهومه للتاويل؟

في تحليله لمشكلة التعارض بين التزامن والتعاقب في البنيوية، اقترح إضافة حد ثالث، كما قلنا، سماه بالرمز وعده بمثابة بعد ثالث من ابعاد الزمان، ومرحلة. تتوسط التأمل المجرد والممارسة العينية من اجل استخلاص المعنى. ولهذا البعد الثالث خلفية نجدها عند "فرويد" الذي يمثل الرمز في المستوى اللاواعي من القانون اللغوي. كما يجد الرمز مكانته في اعتباطية العلامات التي تتغير كل مرة تنطق فيها اللغة.

وفي سياق مناقشته للبنيوية، اجرى تمييزا بين الفهم في التأويلية والتفسير في البنيوية، وذلك من خلال مدخل يقارب الرمزية من المستوى الاستراتيجي للنصوص. يقول في هذا السياق (إن الاهتمام الوحيد للفلسفة بالرمزية يتصل بفكرة أن الرمزية، بما تنطوي عليه من بنية مزدوجة للمعنى، تكشف عن التباس الوجود، الوجود يتحدث بطرائق عدة، فالمسوغ الأساسي للرمزية هو أنها تفتح تعدد المعنى على التباس الوجود)[46].

وعليه، فان مهمة التأويلية المنهجية هو تأويل الرمز، أي العبارات ذات المعنى المزدوج. ثم عدل لاحقا من هذا التعريف، بسبب ان كل رمز يطرح في سياقه، ولان الرمز يطرح دائما او يؤدي دائما الى نوع من النزاع والى المنافسة والتسابق او السباق في التأويلات، وهو ما لخصه في عنوان كتابه "نزاع التأويلات". ولكن رغم ذلك فان التأويلية المنهجية في هذا المرحلة، تتميز بانفتاحها على العالم وعلى الاخر، لان الرمز يطرح فكرة المرجع، ولانه اثبت ان الخطابات في حد ذاتها افعال[47].

وفي نظر ريكور، فانه بقدر ما تتأصل الرمزية في مضمون اللغة وجوانبها التعبيرية على السواء، تغدو هذه الرمزية السر الذي يكمن في الثراء الدلالي للخطاب، ويمكن تفسيره من حيث علاقته بالمعاني الرمزية المتعددة. من هنا خلص الى نتيجة مؤداها (ان اللغة تفكر، وانها على أهبة للكلام، لأنها تنتظم دائما في بنية، وترتبط بحدث)[48].

يدافع ريكور في مستوى الرمز، على اطروحة الانفتاح قائلا(ماذا نعني هنا بالانفتاح؟ نعني ان في كل حقل تاويلي، توجد للتاويل سمة السنية وغير السنية، أي سمة اللغة وسمة التجربة المعاشة، وهذا ما يشكل خصوصية التأويلات فهي تكمن بالضبط هنا:ان قبضة اللغة على الوجود وقبضة الوجود على اللغة تتحققان عبر قنوات مختلفة)[49].

وبناء عليه تقوم الرمزية، بتفجير اللغة نحو الآخر عوضا من انكفائها على ذاتها، وهذا ما يطلق عليه الانفتاح. ان هذا التفجير هو الابلاغ، والابلاغ هو الكشف وان الاهتمام الفلسفي، بالرمزية راجع(لسبب واحد وهو انها تكشف- عبر بنية ثنائية المعنى- عن غموض الكينونة، أي ان الذات تعبر عن نفسها باوجه مختلفة. وان علة وجود الرمزية هي فتح تعدد المعنى على غموض الذات)[50].

وإذا كان التأويل، يعني في المقام الاول تأويل النصوص، ذلك أن القراءات المتعددة والفهم المتعدد، يطرح ضرورة وجود فن مخصوص، لتأويل النصوص، لذلك يحدده التأويل بقوله انه(فن تأويل النصوص في سياق

مخالف لسياق مؤلفيها وجمهورها الاولي، يهدف الى اكتشاف ابعاد جديدة للواقع)[51]. وعليه، فان التأويل يتعدى في نظره تأويل النص، الى مستوى الحوار والخطاب، عبر فعل المحادثة.

لاشك أن التأويل، ينشا من استقلال النصوص عن مؤلفيها، وبالتالي يطرح صعوبات في الفهم، لان النص يصبح مستقلا عن قصد المؤلف ومعنى العمل والقارئ الاصلي، ومن الناحية المعرفية الابستمولوجية، فان التأويل معارض للتفسير، وهنالك جدل واسع حول هذا الموضوع منذ نشوء التأويلية.

لذلك يرتبط التأويل، في منظر ريكور، بمفهوم الامتلاك وبفكرة المباعدة، بحيث يكون التأويل محاولة للتملك وفعل مناهض للمباعدة، ويتحقق في فعل القراءة بوصفها انجاز للامكانيات الدلالية المفتوحة في النص، ويكون الفهم عبارة عن (حركة المعنى نحو المرجع، وما قاله عن العالم)[52].

من هنا، يقترح ريكور، تسمية التأويل الجديد الذي قال به، بالتأويل الملائم الذي حدده من حيث دوره وبالمقارنة مع اشكال التأويلات السابقة، معتقدا انه احدث انقلابا في مفهوم التأويل مقارنة بتراث التأويلية، ذلك انه اذا كان التركيز في التراث التأويلي منصبا على قدرة المستمع والقارئ على أن ينقل نفسه داخل الحياة الروحية للمتكلم والكاتب، فانه من الآن فصاعدا سيكون التركيز على تتبع دينامية العمل في حركته عما يقوله، وبالتالي تغيير في حركة الدائرة التأويلية من ذات القارئ إلى ذات الكاتب، الى دائرة القارئ العالم عبر النص.

ولقد حدد النص، بقوله(لنسم نصا كل خطاب تثبته الكتابة. تبعا لهذا التعريف يكون التثبيت بالكتابة مؤسسا للنص نفسه)[53]. ولكن ما معنى أن يكون النص خطابا، اذا علمنا أن الخطاب في جزئه الاساسي منطوقا؟ وما هي العلاقة بين الكتابة والكلام او بين النص والكلام، او بين النص والخطاب بوصفه كلاما؟ يناقش ريكور هذه الاسئلة ضمن سياق اطروحات دي سوسير، ويقر بان هنالك اسبقية سيكولوجية وسوسيولوجية للكلام على الكتابة، الا أن السؤال الذي يطرح نفسه هو: الا يمكن القول أن ظهور الكتابة المتاخر قد احدث تحولا جذريا في علاقتنا بمنطوقات خطاباتنا ذاتها؟ يجيب على هذا السؤال بالقول(ان هذا التثبيت الذي تمارسه الكتابة، يحدث ليحل محل فعل الكلام ذاته، أي انه يحدث في اللحظة التي كان بإمكان الكلام أن يحدث فيها)[54].

تؤدي هذه الفكرة، الى طرح سؤال اخر وهو علاقة القراءة بالكتابة، فاذا كانت الكتابة تستدعي القراءة، فان القارئ ياخذ وضعية المحاور، والكتابة تاخذ وضعية المنطوق، الا أن القارئ في حالة النص المكتوب لا يسال، والكاتب لا يجيب عن اسئلة القارئ، وهكذا فان القارئ يظل غائبا عن فعل الكتابة، كما أن الكاتب يظل غائبا عن فعل القراءة.

إن ما يهمنا من هذا النقاش الفلسفي التأويلي، المتعدد والمتشابك، هو النتائج المترتبة عنه وخاصة في علاقة الكتابة بالعالم، فاذا كان استقلال النص من الدائرة الشفوية يخلق انقلابا حقيقيا، يمس كل من العلاقات التي تربط بين اللغة والعالم، والعلاقة التي تربط اللغة بكل الذوات المعنية أي ذات المؤلف وذات القارئ. فان هذا يعني أن الوظيفة الأساسية للغة ومنها الكتابة هي الوظيفة الاحالية، الاحالة إلى العالم وبالتالي

الخروج من دائرة اللغة، ومن الدائرة التأويلية ومن أصل اللغة الذي لا اصل له. واذا قلنا أن لا وجود لنص بدون احالة ما، فان مهمة القراءة باعتبارها تأويلا، هي تاسيس الاحالة.

لم تقع التأويلية الرومانسية والانطولوجية والفلسفية في الدائرة اللغوية المغلقة فقط، بل وقعت فيه البنيوي كذلك، وذلك عندما انغلقت على النص، وبحثت في المنطق الداخلي و المحايث للنص، من دون أن تهتم بان كل تثبيت للنص يمر عبر الاحالة الى العالم. اما التاويلية المنهجية، فانها ترى في فعل القراءة، بوصفه فعلا منتجا، او كما قال ريكور، أن تقرا يعني ذلك أن تنتج نصا جديدا. لذلك كله فان ما يهم فلسفة اللغة في نظره، هو أن تكشف داخل هذه الوظائف المتعالقة، عن الوسائط الثلاثة الكبرى التي لا تجعل من اللغة هدفا لذاته، بل واسطة بين الإنسان والعالم وبين الإنسان والإنسان وبينه وبين ذاته.

وان إحدى المهام التي يجب على الفلسفة عموما وفلسفة اللغة خصوصا، ان تشغل نفسها بها، هي الحفاظ على الاستخدامات المتعددة للغة، والمسافة بين هذه الاستخدامات التي تتراوح في تنوعها بين لغة العلم مرورا باللغة السياسية واللغة العادية وانتهاء باللغة الشعرية.

وان الملمح الأساسي للغة، هو تعدد الدلالة والمعنى، وان الكلمة الواحدة يقابلها اكثر من معنى، وهو ما يعد مصدرا لسوء الفهم، ولكن في الوقت ذاته مصدرا للثراء اللغوي، ويسمح للمرء ان يتلاعب بالمعاني المرتبطة بكلمة واحدة، عكس اللغة العلمية التي تقوم باختزال هذه التعددية، وبذلك يرد ريكور على المشروع الوضعي والبنيوي على السواء.

كما انتقد التأويلية الفلسفية، وبخاصة في تجاهلها لعلاقات اللغة بالفعل والسلطة، لانها اعتقدت ان كل شيء يجري، كما لوان اللغة اصل لا اصل له. وهو ما يقربه، وان بطريقة مغايرة، بابحاث فوكو وبورديو التي ناقشت موضوع علاقة اللغة بالسلطة[55]، يظهر هذا على وجه الخصوص في مناقشته لمسائل الإيديولوجية والسلطة والفلسفة السياسية، ويعد كتابه "العادل[56]" ،في تقديرنا، مثالا لهذا التجاوز والانتقال من دائرة التأويل الى دائرة التاويل والعالم، وتجسيدا لما دعاه بالتأويلية المنهجية.

وصف نفسه، في نهاية مقاله حول"فلسفة اللغة" وذلك بعد انجازه لمجموعة من الأعمال الفلسفية اللغوية ومنها: " في التأويل، بحث حول فرويد، 1965، ونزاع التأويلات، بحوث حول التأويل، 1969" ان (التنقل بين التحليل البنيوي لنص ما وتأويله، وتملك المعنى من قبل الفاعل، تملكا يزيد فهمه لذاته حين يفهم الإشارات الموضوعة في الكتابة، هو بالتالي آخر فعل من أفعال الفهم، وتتوسطه كل الإجراءات الموضوعية في التحليل البنيوي وفي التحليل المنطقي، وعندها لا يتعارض التفسير مع الفهم، انه أولى ان يصبح مجمل الوسائط الموضوعية التي تهيئ تملك المعنى، وأخيرا لا يمكن فصل هذا التملك عن العمل النقدي)[57].

وهذا ما سماه بفتح التأويلية المنهجية على جبهة النقد الأيديولوجي ودور المصالح في المعرفة، والدور الاجتماعي والسياسي لكل خطاب وعلامة. ولقد مكنه هذا الانفتاح، من الخروج من المنعطف اللغوي، والدخول في تحليل مسائل التاريخ والذاكرة، وتقديم منظور لغوي جديد يظهر في مفهومه للغة وطريقته في التأويل، التي يمكن تسميتها بالتداولية السردية، تداولية تحاول وضع حد للتاويل اللامتناهي باسم المرجع والاحالة والواقع والتاريخ.

إحالات وهوامش

[1] . Jean Grondin, L'universalité de l'herméneutique, Ed, P.U.F, Paris, 1993. & Le tournant Herméneutique de la phénoménologie, Ed, P.U.F, Paris,2003.

[2] . Karl Otto Apel, Le logos propre au langage humaine, traduit de l'allemand par Marienne Charriere et Jean-Pierre Cometti, Ed, L'éclat, Paris,1994. in, Intellectica,1998,3-2,26- - William Outhwaite, L'actualité du paradigme herméneutique, 27,pp.135-148.

[3] . Jurgen Habermas, Philosophie herméneutique et philosophie analytique, in, Un siècle de philosophie,1900-2000, Ed Gallimard, Paris,2000, p.177-231.

[4] . Encyclopédie Philosophique Universelle,Les Notions Philosophiques, (diri) par,Sylvain Auroux, tome1, PUF, Paris, p.1129-1134.

[5]. انظر دراسة:

- Y. Quiniou, L'interprétation chez Nietzsche : ambition scientifique et prudence interprétative, in, Annales littéraires de Besançon, Laboratoire de recherches philosophiques sur les logiques de l'Agir, 1994.

حيث أحال الى مختلف الكتب التي أشار فيها نيتشه الى التاويل وذكرها على النحو الآتي:

.- Le Gai Savoir, § 2, 3, 11, 23, 102, 127, 285, 290, 315, 333, 346, 354, 370, 373, 374

.- La généalogie de la morale, Avant-propos, § 8, I, § 17, II, § 7, 12 III, § 7, 24, 28

- La Volonté de puissance, § 5, 10, 12, 34, 44, 48, 49, 70, 76, 97, 125, 147, 149, 168, 169, 204, 230, 253, 265, 272, 279, 281, 285, 291, 302, 311, 356, 360, 457, 461, 467.

.- Le crépuscule des idoles, § 1, 5, 18

.- Par-delà Bien et Mal, § 9, 22, 36, 108, 204, 210-211, 214, 224-225, 230, 253, 291

- Aurore, § 5, 119, 261,

- Ainsi parlait Zarathoustra, Des érudits, De l'homme supérieur, § 9.

- L'Antéchrist, § 52 .

[6] . Jean-Paul Resweber, Le champ de l'herméneutique. Trajectoire et Carrefours, In, Revue Théologiques, v10,n2, 2002.

[7] . فرنر شنيدرسن،الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، ترجمة محسن الدمرداش، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة-مصر، 2005،ص.54-55.

[8] . محمود سيد احمد، فلسفة الحياة، دلتاي نموذجا، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع ــ القاهرة، 2005، الفصل الثاني، ص.43-88.

[9] . Christian Delacampagne, Histoire de la philosophie au XX siecle, Ed, Seuil, Paris, 2000, p.45-46.

[10] . بول ريكور، فلسفة اللغة، ترجمة علي مقلد، في مجلة، العرب والفكر العالمي، العدد الثامن، خريف 1989، ص.28.

[11] . المرجع نفسه، ص. 29.

[12] . المرجع نفسه، ص.29.

[13] . مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم، عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة-مصر، 1977، ص. 205-206.

[14] . ريكور، فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص.29.

[15] . ينظر على سبيل المثال،

- Gadamer, La philosophie herméneutique, Traduction Jean Grondin, Ed, P.U.F, Paris, 1996.
- Gadamer, Langage et vérité, Traduction Jean-Claude Gens, Ed, Gallimard, Paris, 1995.

[16] . Gadamer, Langage et vérité, Traduction Jean-Claude Gens, Ed, Gallimard, Paris, 1995, p.232.

[17] . Ibid., p.237.

[18] . Ibid., p.242.

[19] . انظر كتاب غدمار حول هيدغر:

Les Chemins de Heidegger, Traduit par Jean Grondin, Ed, Vrin,1986. -

[20] . Gadamer, Langage et vérité, op-cit, p. 248.

[21] . Gadamer, La philosophie herméneutique, op-cit, p. 37.

[22] . Ibid., p.42-43.

[23] . Pascal Engel, Herméneutique, langage et vérité, in, Studia Philosophica, t,57,1998,p.118-131.

[24] . ريكور، فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص. 30.

[25] . المرجع نفسه، ص. 30.

[26] . بول ريكور، من الوجودية الى فلسفة اللغة، في، الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، تحرير دفيد وورد، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت– لبنان، 1999، صص. 269–279.

[27] . المرجع نفسه، ص. 270.

[28] . المرجع نفسه، ص. 272.

[29] . المرجع نفسه، ص. 275.

[30] . المرجع نفسه، ص. 278.

[31] . بول ريكور، فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص. 22.

[32] . المرجع نفسه، ص. 31.

[33] . حول مناقشة ريكور للبنيوية، انظر:

- Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations, essai d'herméneutique, Ed, Seuil, Paris, 1969; p.31-80.

[34] – مجلة جامعة اوتوا، رقم 1985/35.

[35] . بول ريكور، فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص. 4.

[36] . المرجع نفسه، ص.15.

[37] . المرجع نفسه، ص. 15.

[38] . المرجع نفسه، ص.15.

[39] . بول-ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت– لبنان، 2003،ص.25.

[40] . المرجع نفسه، ص.30.

[41] . المرجع نفسه، ص. 37.

[42] . المرجع نفسه، ص. 50.

[43] . انظر: الزواوي بغوره، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو،المجلس الأعلى للثقافة، مصر-القاهرة، 2000،الفصل الثاني.

[44] . المرجع نفسه، ص.50.

[45] . المرجع نفسه، ص.51.

[46] . Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations, op-cit,p. 32.

[47] . Ibid., p 34.

[48] . Ibid., p.141.

[49] . بول ريكور، إشكالية ثنائية المعنى، ترجمة فريال جبوري غزول، في، الهرمينيوطيقا والتاويل، دار قرطبة للطباعة والنشر، 1993، ص.140.

[50] . المرجع نفسه، ص.141.

[51] . بول ريكور، البلاغة والشعرية والهيرمينيوطيقا، ترجمة، مصطفى النحال، في مجلة، فكر ونقد، ص. 12.

[52] . Paul Ricoeur, Du texte a l'action, essai d'herméneutique, Ed, Seuil, Paris,1986,p 208.

[53] . بول ريكور، من النص الى الفعل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، الناشر، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، 2001،ص. 105.

[54] . المرجع نفسه، ص.108.

[55] . انظر على سبيل المثال، ميشيل فوكو،نظام الخطاب، وبيار بورديو،اللغة والسلطة الرمزية.

[56] . بول ريكور، العادل، ج1وج2، ترجمة مجموعة من الباحثين، تنسيق فتحي التريكي، بيت الحكمة – قرطاج، 2003.

[57] . بول ريكور، فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص. 31.